APUNTES

Reflexiones teológicas desde el margen hispano

Year 16, No. 4, Winter, 1996

Año 16, No. 4, Invierno, 1996

PRESENTACION

Con el presente número *Apuntes* completa dieciséis años de publicación ininterrumpida. Luego, sea nuestra primera palabra de gratitud hacia todas las personas que a través de los años nos han permitido cumplir con el compromiso contraído en el 1980, con la publicación de nuestro primer número. Ha sido gracias a todas esas personas, que *Apuntes* ha logrado sobrevivir y hacerse un espacio en el ámbito de las revistas teológicas contemporáneas. Por ello, a todos y a todas ustedes, ¡muchas gracias! Tomando una frase de uno de los artículos que siguen, esperamos que este número, y el logro que hoy celebramos, señale hacia «el porvenir de nuestro pasado».

El presente número incluye artículos por el Dr. Giacomo Cassese, quien actualmente sirve de director interino del programa hispano en la Escuela Luterana de Teología en Chicago, y por el Dr. Jesús Rodríguez, Director de Programas Educacionales del AIDS Pastoral Care Network en Chicago. Por último, la reseña bibliográfica ha sido escrita por el Hno. Jeffrey Gros, FSC, Director Asociado de la Secretaría para Asuntos Ecuménicos e Interreligiosos de la Conferencia Nacional de Obispos Católicos.

Apuntes (ISSN # 0279-9790) is published quarterly by the Mexican American Program, Perkins School of Theology, Southern Methodist University, Dallas, TX 75275. Second class postage paid at Dallas, TX 75260 and additional mailing offices. Subscription is $10.00 per year.

POSTMASTER, send address changes to: Apuntes, Mexican American Program, Perkins School of Theology, Southern University, Dallas, TX 75275.

Manuscripts are to be sent to our editorial offices: Apuntes, Justo L. González, Editor, 336 Columbia Dr., Decatur, GA 30030. **Materials sent in an IBM compatible system are much appreciated.**

Mailing and printing of **Apuntes** are provided by the United Methodist Publishing House.

El porvernir del pasado: Apuntes históricos de importancia para los hispanos

Giacomo Cassese

Planteamiento del problema

La cultura no es un producto acabado. No es monolítica, sino que varía, cambia como los seres humanos que la construyen. Sin embargo, la cultura como prolongación del pasado de un grupo social determinado conserva un "ethos" caracterizante de naturaleza transferible, lo cual, de manera casi imperceptible, nos hace parte de una comunidad ancestral, de la cual nosotros ahora somos testigos y como tal, evocación vívida de ese pasado.

¿Qué uso se le puede dar al pasado en una comunidad como la hispana, donde el pasado se busca olvidar? ¿Tiene porvenir el pasado para nosotros? La gran mayoría de los hispanos salimos de nuestros países por razones ajenas a nuestra voluntad. Hemos inmigrado a los Estados Unidos para refugiarnos de las guerras o represiones militares, para conseguir empleo, para abrirles a nuestros hijos un futuro prometedor, que se les cerraba; en fin, para soñar algo que alguna vez pudiera hacerse realidad. Sin embargo, esta búsqueda de un porvenir se ha sembrado,. por lo general, en la negación u omisión de nuestro pasado, es decir, que para tratar de reponernos de aquellas circunstancias históricas adversas que nos obligaron a renunciar a lo que más queríamos, olvidamos no sólo lo malo, sino también aquel pasado que nos da identidad.

Muchos hispanos-latinos se convencen que la única forma de asegurarse el "sueño americano" es acelerar, en ellos y sus hijos, el proceso de americanización, para lo cual es necesario purgar todo vestigio cultural que les mantenga vinculados a un pasado que no es aceptado por la cultura dominante. Esa negación de los valores culturales, de las costumbres y del idioma, termina por ser en conjunto una negación de la memoria del pasado. Ese proceso de socialización e inculturización de immigrados dentro de una cultura ajena dominante cataliza un proceso de masificación de la conducta social para poder funcionar en un contexto alterno. El refuncionamiento es necesario para cualquier grupo o etnia en una sociedad dada, pero los factores que rodean al proceso de immigración dentro de una cultura dominante y además, una cultura imperial, hacen de éste una transición potencialmente erosiva o alienante, ejercida intestinamente por la cultura imperial. "La colonización comienza siempre por la cultura."[1] La analogía de la cautividad hebrea en Babilonia (605 AC-333 AC), es un caso representativo. La historia de la conquista babilónica sobre el pueblo no se encuentra narrada en ninguno de los anales de Nabucodonosor. Era costumbre de los imperios omitir la historia de los pueblos subyugados con el fin de negarles el pasado y con ello la "memoria

1 Enrique Dussel, *Filosofía ética latinoamericana*, vol. VI (México: Ed. Edicol, 1977), p.180.

subversiva" que les permitiera replantearse el presente. La aniquilación silenciosa de un determinado grupo social comienza por negar su historia, su herencia, su legado, su acervo, pues al carecer de pasado se carece de realidad y se merma su capacidad de resistencia. Gracias a la tarea reconstructiva de Esdras y Nehemías, la tradición, el lenguaje, las prácticas, libros sagrados, la religión, en fin, el pasado, fue preservado.[2]

Los hispanos hoy nos encontramos viviendo ante la sombra de un imperio, donde junto a muchos grupos excluidos, somos expropiados de nuestros derechos humanos y del caracter social de nuestra fuerza productiva; vivimos a la periferia de una raza y clase social dominantes, que para perpetuar su dominio, ahora amenazado, nos ignora, nos excluye y nos hipnotiza con la seductora fantasía de la afluencia y la paz personal. Ese rechazo de la cultura dominante ha hecho que muchos hispanos se asimilen al sistema para ser aceptados, aunque esto signifique tirar por la ventana toda la memoria histórica, toda su riqueza cultural, sus raíces ancestrales y su identidad. De esta manera nuestros congéneres comienzan a imitar costumbres ajenas, simulan la conducta normativa del status quo, y lo peor, llegan a desconocer a los de su propia raza, considerándolos inferiores, olvidandose de luchar por conquistas colectivas, ensimismándose egocéntricamente en sus propios logros.

Un intelectual venezolano de antaño describía este tipo de personas como los "pitiyankees",[3] es decir, los pequeños aprendices de *yankees*. No importa como se les llame, si pitiyankees, pachucos, mayameros o newyorricans, el caso es que, de manera ontológica, para estos hispanos, el pasado no existe, lo han negado en sus consecuencias, sólo les queda un futuro, un sueño al que quieren llegar, aunque sea con un rostro prestado. José Martí, con cierta premonición, a fines del siglo pasado, percibía una tendencia entre los latinoamericanos, que bien sirve para describir la condición actual. "Eramos una visión con el pecho de atleta, las manos petimetre y la frente de niño. Eramos una máscara con los calzones de Inglaterra, el chaleco parisiense, el chaquetón de Norteamérica y la montera de España."[4] Aparecer como "espanto" o como "máscara" es el único destino de los hispanos en Estados Unidos, a menos que recobremos nuestro pasado.

Transfondo histórico del problema

La negación del pasado como negación de la cultura se nos presenta como la resultante de las malas experiencias en las relaciones socio-culturales por las que, diacrónicamente, ha pasado el pueblo hispanoamericano. De la primera experiencia cultural de nuestros antepasados, resultó nuestra madre india violada y nuestro padre

2 Cf. Giacomo Cassese, *Historia, identidad y porvenir* (México: Pueblo Unido, 1992), pp. 7-9.

3 Mario Briceño Iragorry, *Obras completas* (Caracas: Congreso de Venezuela).

4 Leopoldo Zea, *El pensamiento latinoamericano* (Barcelona: Editorial Ariel, 1976), p. 453.

español negó habernos engendrado. Aquel acto se convirtió en la génesis de la negación cultural que parece que llevásemos inherente e intrínseca en nuestros genes. El vasallaje de la conquista de América, que tenía su epígono en la reconquista española en contra de los Moros, comenzará un proceso de imposición de los valores de la modernidad europea, desencadenando, en breve, una sistemática violentación de la cultura amerindia. Enrique Dussel lo explica monumentalmente:

> El hijo porta en su ser la bipolaridad agónica del padre-madre, violencia-cultura. El latinoamericano, hijo de Malinche (la india que traiciona su cultura) y de Cortés (el padre de la conquista y las virtudes del Estado dependiente, porque Cortés no es el Rey), no quiere ser ni indio, ni español. Tampoco quiere descender de ellos. Los niega. Y no se afirma en tanto que mestizo, sino como abstracción: es un hombre. Se vuelve hijo de la nada. El empieza en sí mismo. Esta paradójica posición del hijo, América Latina, se debe a que el nuevo no puede aceptar la dominación originaria del poder del más fuerte padre, el estado imperial primero y después el estado neocolonial que traiciona su cultura propia, ni a su dominada y violada madre, su propia cultura que lo amamantó con sus símbolos junto a la leche originaria.[5]

Ese acto de negación del cual Dussel nos habla, termina por dejarnos en la abstracción, en el vaciamiento, obnubilados, huérfanos, o como diría Octavio Paz, en la soledad.[6] Para ser más exactos, lo que todo esto quiere decir es que el latinoamericano internalizó la negación de su cultura, de sus raíces, de su pasado, alterando con celos los elementos guía-rectores de su juicio histórico, es decir, que yace ahora en un estado de desarraigo cultural: incapacidad de autocrítica y acriticismo de su mundo circundante; ya no es un ser autárquico.

Las elites criollas que sobrevivieron a las guerras de independencia, fuertemente influenciadas por el liberalismo y el positivismo, buscarán calcar modelos extranjeros de orden económico y social para catalizar el proceso de participación activa, con el mundo industrializado capitalista. El resultado de aquella aceleración incauta, promovida por la burguesía criolla, logró exacerbar la dependencia no sólo económica, pero también cultural. El estado neocolonial y dependiente traiciona su pasado[7] y busca sedimentar sus aspiraciones clasistas a merced del "ethos" cultura nacional.

La religión y las minorías en los Estados Unidos

La religión en el mundo hispanoamericano es con seguridad el punto más

5 Enrique Dussel, *Filosofía ética latinoamericana: De la erótica a la pedagógica* (México: Editorial Edicol, 1977), p. 125.

6 Octavio Paz, *El laberinto de la soledad* (México: F.C.E., 1972).

7 Dussel, *Filosofía ética latinoamericana*, p. 130.

neurálgico de la cultura. La catolicidad latinoamericana permea el conjunto cosmogónico en el que se traducen las costumbres, tradiciones, símbolos, valores, etc. De hecho, hay quienes definen nuestra cultura bajo el binomio: cristiana y pobre.[8] La Latinoamérica ageográfica que vive en los Estados Unidos sigue siendo cristiana y pobre y ahora como minoría busca resistir al proceso alienante que opera sobre ella de parte de la cultura imperial, que ejerce una fuerza de absorción centrípeta, helenizante, ideologizante que llamaremos "americanización."[9]

La religión como reservorio cultural le permite al hispano reafirmar sus raíces (su pasado) al mismo tiempo que celebra, experimenta una relación mística con su Dios. Es por lo tanto, un doble memorial donde Cristo y el pasado histórico son apropiados. Es precisamente allí en ese acto de reposesión donde la cultura popular tiene su raigambre. Esa religión de la cultura popular, que al sur del "Río Grande" constituía el soluto que irrigaba todos los aspectos de la vida latinoamericana, es ahora de este lado del río un instrumento de resistencia de las minorías hispanas ante el sutil proceso de "americanización", que busca dejar sin alma, sin rostro, sin pasado a las minorías. La cultura popular fue siempre y es en América Latina un reservorio de la producción y creatividad popular y eco de sus aspiraciones sociales; es y ha permanecido siempre recelosa del estado neocolonial que ha intentado unificar la sociedad por medio de los valores dominantes y provocado la deformación de la realidad histórica que es siempre de carácter social, motivado por intereses de clase.

La cultura popular es la síntesis del forcejeo por medio del cual el estado neoburgués impone las normas culturales-ideológicas para adaptar a los miembros de una sociedad dada a una estructura política arbitraria, donde quedan privados del capital cultural (del pasado) y donde el estado monopoliza la reproducción del universo simbólico totalizante de la interpretación existencial. Ese mecanismo cohercitivo, neocolonial e imperial está llamado a uniformar la población, en término de sus hábitos y esquemas mentales básicos, para integrarlos a la dinámica operativa de los modos de producción capitalista. Dicha uniformidad socio-cultural se conoce también como "cultura de masa".

Ahora bien, desde el punto de vista de las categorías desarrolladas por Richard Niebuhr en su libro *Cristo y la cultura*, el catolicismo latinoamericano corresponde a la fórmula Cristo "de" la cultura, es decir, Cristo forma parte de la cultura popular, de las representaciones cotidianas, allí que el católico hispano al aferrarse a su religiosidad, consigue junto a ello establecer hilos de contacto con su pasado, con su acervo, que lo afirma, desaliena y humaniza.[10] La situación para los protestantes hispanos es distinta. El protestante latinoamericano, en línea general, ha

8 Gustavo Gutiérrez, *La verdad os hará libres* (Perú: Centro de estudios pastorales).

9 Dussel, *Filosofía ética*, p. 177.

10 Virgilio Elizondo, en sus obras *El futuro es mestizo* y *Galilean Journey*, establece con abundante explicación el fenómeno de la correlación de la cultura hispánica y la religión católica.

configurado su identidad en contraposición al tradicionalismo católico, lo cual ha llevado al protestantismo a vaciarse y eximirse de gran parte de la cultura popular latinoamericana. Esto se debió fundamentalmente al proceso de evangelización misionera -europea, y especialmente norteamericana- que provocó una ruptura entre la experiencia religosa y la cultura.[11] En otras palabras, el protestante latinoamericano fue enseñado a negar su cultura, ya que quienes evangelizaban asumían que toda ella era pagana, idólatra, llena de esas supersticiones, tradicionalismos y sincretismos amparados en la Iglesia Católica. De allí que el protestante al llegar a los Estados Unidos se haya en una doble tensión, ya que en categorías de Niebuhr son descritos en la ecuación Cristo "contra" la cultura vernácula.[12] Tenemos entonces, que al no poder reafirmar sus raíces culturales "católicas", el protestante inmigrado a los Estados Unidos presenta dos tendencias sobresalientes: la primera, es una actitud proclive a los movimientos carismáticos como mecanismo de resistencia al tradicionalismo católico y al mismo tiempo, como defensa ante la permisibilidad ética de la sociedad norteamericana. En segundo lugar, está el caos de aquellos protestantes immigrados que de no saber como afirmar su cultura, quedan sin protección ante el "helenismo americano", plegándose completamente a la cultura dominante. En el primero de los casos presentados, se termina en una doble negación de la cultura, haciendo del "carismatismo-pentecostalismo" una especie de sub-cultura con una ética, un lenguaje, una racionalidad pre-establecida que deja al hispano, por lo general, sumergido en una conducta sectaria y en un "limbo cultural". En el segundo de los casos, el hispano al no poder establecer ningún tipo de criterio ético-cultural, ni el de su "cultura-madre," católica, ni acoger el pre-establecido por el "gheto-religioso" espiritualizante pasa a ser un "arrendatario cultural", es decir, alguien que se apropia temporeramente de la cultura en la que vive.

Estrategia presente para que el pasado tenga futuro

Si bien cierto que la colonización comienza con la cultura, también es cierto que la descolonización llega, al igual, por medio de ella. Ahora bien, cuando recordamos el pasado, cuando lo releemos para apoderarnos de ese reservorio popular que está al interior de nuestra cultura, los hispanos deben evitar algunas miopías hermenéuticas. En primer lugar, debemos reconocer con ecuanimidad y modestia que ninguna cultura es superior a otra. Sólo son distintas. Con esto evitaremos el etnocentrismo, el depurantismo racial y la xenofonia. En segundo lugar, debemos tener presente que no todo en nuestra cultura es bueno, es decir, necesitamos ser incisivamente críticos de nuestra propia cultura, eclécticos lo más que se pueda, para evitar así caer en un criollismo, vernaculismo, o si se quiere

11 Rubén Lores en su artículo "La empresa misionera y el Destino Manifiesto," esboza magistralmente esa realidad. También Rene Padilla en su libro *Misión integral.*

12 Richard Niebuhr, *Cristo y la cultura.*

decir hispanismo. En tercer lugar, y quizás lo más importante, necesitamos evitar el "tedio cultural", es decir, el suicidarnos culturalmente.

Hubo una tendencia muy fuerte entre nuestros intelectuales latinoamericanos, que veían como salvación al problema, la negación completa del pasado y con éste nuestra cultura popular. Esa generación elitista ligada a los oligopolios neocoloniales, profundamente francófila y anglófila, veían horripilante nuestro vasallaje, nuestra negritud, nuestra raíz india y contraponían, con complejo, "la barbarie a la civilización", donde lo "bárbaro" nuestro, tenía que morir para abrirnos a lo civilizado y de esta forma al estilo de Spengler, lo "civilizado" consigue entrar en la historia." "América es la hija de Europa," dice Héctor A. Murela, y necesita asesinarla históricamente para comenzar a vivir. Sólo practicando el parricidio histórico-cultural podrá el alma europea desterrada en América casarse con la nueva tierra, para asegurarse con el casamiento el nacimiento de su propio espíritu, de su propia inmortalidad." Como se puede ver, unos proponen matar a la madre india, otros al padre europeo. Pero al hacer cualquiera de las dos cosas, nos negamos el pasado y nos matamos a nosotros mismos. Esa tan efímera forma de solucionar el problema intentando ser distinto de lo que se es, negándose a uno mismo, esto es algo que Antonio Caso llama "bovarismo histórico". Esto tiene que ser evitado. Ciertamente, nuestra cultura es el resultado de una violación, imposición y una mistificación no deseada. Como dice Leopoldo Zea, es una cultura de "acumulaciones y superposiciones." Sin embargo, con negar esa realidad, sólo lograríamos abstraernos momentáneamente de ella, sin lograr superar los traumas históricos y claro, sin poder subvertirlos.

Enrique Dussel sugiere unas coordenadas fundamentales para la superación de esta crisis hispana: "que emerja de la auto-conciencia de su propio estado de opresión y alienación de los pueblos latinoamericanos, un pensar que vaya dentro de una praxis liberadora y genere una filosofía igualmente liberadora."[13] Esa autoconciencia de condición, es justamente la capacidad de mirar a los ojos a nuestro pasado "no deseable", violentado por los deseos eugenésicos de Europa; esa autoconciencia es aceptar que la historia no puede ser alterada, aceptar que somos hijos no reconocidos. Esa autoconciencia es por lo tanto seminal en la reconstrucción de ese pasado; esto último no sólo por el mero hecho de que se asume el pasado sino que se juzga, que se pondera, se toma una posición ante él y de allí podemos extraer el material para cambiar nuestra realidad injusta y con el cual hemos de reconstruir una cultura popular no dependiente. La autoconciencia es seminal porque nos lleva a imaginar y a implementar una praxis liberadora, que nos permita asegurar un futuro esperanzador y justo a nuestra raza, lo que trae consigo un maravilloso pasado. Jugar a hipostasiar nuestro pasado, sólo nos llevaría a la postre a achicar las posibilidades reales de construir un "kairos"; y negarlo, sería como pretender reencarnar en un fantasma; una especie de amnesia histórica voluntaria, que

13 Enrique Dussel, *Filosofía latinoamericana como pensar la praxis liberadora* (México: UNAM, 1971).

terminaría por sumirnos en una conducta colectiva esquizoide, donde lo real y lo imaginario invaden el mismo cuerpo. El pasado es irreversible y el futuro inaccesible; la praxis liberadora desde lo real de nuestro propio estado es la unica mediación historificable (por medio de las organizaciones sociales, políticas y religiosas) que nos permite aspirar a un mejor porvenir para todos.

Summary

This article explores «the future of our past», urging Latinos and Latinas to recover, rediscover, and reinterpret our past. Part of the argument is that we have been led to deny our history for two reasons. First, it is not a pretty history, but rather one of violence, conquest, and oppression. Second, when in the United States, we have been led to think that by appropriating the history of this nation we would become more fully part of it. The result of this is that many of us have buried our past, and with it part of our identity. What we must do is accept and recognize our past, without romanticizing it, but also without apologies, and from that acceptance to build a popular culture (and a popular religiosity) which is liberating and which affirms our identity in the midst of the present reality.

El dilema conceptual entre el ministerio pastoral y la capellanía: Similitudes y diferencias

Jesús Rodríguez

Mediante la comparación, este artículo intenta analizar algunos aspectos y diferencias características entre el ministerio pastoral de la iglesia local y el ministerio de la capellanía en el hospital. Las diferencias conceptuales entre ambos ministerios se discutirán mediante la exploración de siete variaciones substanciales entre ambos ministerios. Esta discusión ayudará a seminaristas y a pastores interesados en el campo de la capellanía a comprender la naturaleza y dinámica del ministerio pastoral en el hospital.[1]

A pesar de la vibrante y prometedora incursión de los hispanos al mundo de la capellanía, las distinciones entre el ministerio pastoral de la iglesia local y el ministerio de la capellanía en el hospital, aún no se han echo claras entre nuestra gente. Muchos conciben la capellanía como una extensión del ministerio pastoral de la iglesia en el hospital. Otros designan y enmarcan las funciones ministeriales de los capellanes en la misma forma en que enmarcan y definen el pastorado de la iglesia local. Sin dudas, éstas y otras nociones tienen "algo" de cierto, sin embargo, no son "totalmente" correctas. De la misma manera en que dos ramas en un mismo árbol están esencialmente relacionadas la una a la otra, pero a su vez son independientes y distintas la una de la otra, de igual modo ocurre entre el ministerio pastoral de la iglesia local y el ministerio de la capellanía en el hospital. Ambos ministerios, aunque parten de un mismo tronco ministerial (por así decir), son substancialmente diferentes, como lo serían dos ramas en un mismo árbol.

Sin intentar establecer categorías estrictas, sugerimos que por lo menos siete variaciones substanciales puede identificarse entre ambos ministerios.[2] Las siete

1 El Hospital de Cook County en Chicago, Illinois sirve de contexto para este artículo. El hospital sirve de base para la educación de campo a estudiantes de los seminarios teológicos adyacentes interesados en explorar metodologías de cuidado pastoral en un ambiente secular. Durante el proceso, los estudiantes experimentan severos choques y conflictos en comprender, integrar y distinguir las diferencias esenciales entre la dinámica del ministerio de la capellanía y el ministerio pastoral de la iglesia local.

2 Este documento no intenta servir de portavoz para el vasto cuerpo de capellanes en el ministerio. De tal tarea es imposible tomar responsabilidad. Este documento más bien refleja mis observaciones, análisis literario, mis conversaciones con colegas en el campo, y en gran medida, mi transición del ministerio pastoral de la iglesia local, al campo de la capellanía en Estados Unidos. Dicho esto, reconocemos y otorgamos el derecho de cada capellán como individuo en estar en acuerdo o desacuerdo con la manea en que esbozamos las propuestas variaciones.

variaciones (en ningún orden en particular) son las siguientes: 1) Enfoques en educación teológica, 2) Libertad funcional, 3) Identidad pastoral, 4) Contextos ministeriales, 5) Tipos de relaciones pastorales, 6) Recursos utilizados para proveer cuidado pastoral, 7) Teologías pastorales y teologías de cuidado pastoral. A raíz de estas variaciones nacen las diferencias conceptuales entre ambos ministerios pastorales. En adelante utilizaremos el termino "pastor" para referirnos al pastor o pastora de la iglesia local. El término "capellán" lo utilizaremos libremente para referirnos a capellanes de ambos sexos.

1. *Enfoques en educación teológica*. En términos generales, el capellán y el pastor podrían tener la misma preparación académica. Esta bien podría ser una Maestría en Divinidades, o en Artes y Religión. En este sentido, ambos han adquirido las debidas destrezas de interés al grado académico. Ambos también han sido ordenados al ministerio por sus debidos cuerpos denominacionales.

La distinción principal entre ambos ministros estriba en que el capellán se ha especializado en la rama de Educación Pastoral Clínica (Clinical Pastoral Education). Usualmente, este es un entrenamiento residencial de un año en un hospital que ha sido certificado[3] como centro para ofrecer este tipo de educación clínica.[4]

Aunque muchos pastores y pastoras ha tomado por lo menos una unidad básica de Educación Clínica Pastoral, o su equivalente, como requisito de graduación, no se han especializado en el campo como tal. A raíz de esta falta de entrenamiento especializado, expertos en el campo de la psicología pastoral generalmente están de acuerdo en que el pastor ordenado está deficiente en las habilidades básicas de cuidado pastoral.[5]

Como especialización, la educación clínica pastoral no está enfocada en ampliar la estructura, el conocimiento, o las bases teológicas que ya poseen los estudiantes. El programa más bien busca ofrecerles a los estudiantes un método de interpretación de la experiencia humana. Este método no tiene énfasis académico. En

3 Véase: The Association For Clinical Pastoral Education Directory 1995-1996: Accredited CPE Centers, Certified CPE Supervisors, and Members Seminaries. Decatur, n.p. : 1995. Personas interesadas en adquirir información adicional, pueden llamar al teléfono (404) 320-1472.

4 El capellán pasa a ser considerado como "capellán profesional" luego de haber recibido su certificación del Colegio de Capellanes u otro órgano oficial, y de haber completado el año de residencia y de haber completado dos años en la práctica. Véase: Certification Process of the Board of Chaplaincy Certification (Fellow). Board of Chaplaincy Certification, Inc. 1701 East Woodfield Road, Suite 311. Schaumberg, Illinois 60273. Teléfono (847) 240-1014.

5 Viker H. A., "The Facilitativeness of Parish Minister," *Journal of Psychology and Theology*, 8, (1980): pp. 140-46.

otras palabras, la Educación Pastoral Clínica no es un proceso académico como lo sería el de un seminario teológico. Este, más bien es un proceso en donde el estudiante (quien ya viene con una preparación académica substancial), pasa ahora a integrar y a explorar cómo los elementos de su personalidad funcionan en relación a su ministerio.

Este método interpretativo incluye: a) Un profundo análisis de la personalidad. Este busca ayudar al estudiante a comprender cómo el "tipo de personalidad"[6] al cual responde facilita o bloquea su relación pastoral con las personas a quienes estos proveen de cuidado pastoral. b) El desarrollo de un marco de referencia teológico desde el cual se reflexiona en torno a la experiencia humana del sufrimiento, incluyendo la propia experiencia de sufrimiento de los estudiantes. Aquí se utiliza el modelo de acción-reflexión y reflexión-acción. Este modelo busca proveerles a los estudiantes un método de análisis en donde puedan reflexionar en ellos mismos, la persona a quien ofrecen su ministerio y el acto como tal de la acción del cuidado pastoral. c) Un continuo examen de eventos significativos en la vida y persona del estudiante. d) El cultivo de una reflexión teológica que facilite el análisis crítico y el diálogo objetivo con las ciencias del comportamiento y la medicina. e) La exploración de la propia sabiduría intuitiva del estudiante. f) La continua reflexión teológica dirigida hacia el asesoramiento, diseño y desarrollo de un plan de cuidado pastoral objetivo e intencional. g) La practica de ministerio supervisado.[7]

2. *Libertad funcional.* Aunque comprometido con su tradición de fe, el capellán cuenta con mayores latitudes y más libertad que el pastor para articular su fe y ejercer las funciones clásicas de cuidado pastoral. Por "libertad funcional" me refiero a más independencia del escrutinio denominacional, latitudes más amplias para examinar el texto bíblico sin tener que limitarse a interpretar o afirmar las Escrituras a la luz de principios o dogmas denominacionales. Aquí también incluyo una apertura para incorporar crear y recrear rituales clásicos, la libertad para administrar los sacramentos/ordenanzas a un público más amplio sin tener que

6 Tomamos el término "tipo de personalidad" del examen de la personalidad ofrecido por Myers-Briggs Type Indicator (MBTI). Los indicadores o tipos de la personalidad de este examen están basados en el método de arquetipos de Carl Jung. Maloney M.P. "Psychological Evaluation and Diagnosis," en *Dictionary of Pastoral Care and Counseling*, 1st. ed., 1990. Maloney ofrece una descripción amplia de los exámenes de la personalidad más importantes con aplicaciones al ministerio. Bunker ha escrito un excelente articulo en el cual reflexiona en torno a la aplicación de los tipos de personalidad a la espiritualidad y al ministerio. Véase: Bunker E. Diane. "Spirituality and the Four Jungian Personality Functions,"en *Journal of Psychology and Theology*, vol. 10, No. 1 (1991), pp. 26-34.

7 Thorton E. Edward, "Clinical Pastoral Education," en *Dictionary of Pastoral Care and Counseling*, 1st. ed., 1990.

someter las personas a requisitos denominacionales o de la iglesia local.[8]

Por ejemplo, algunos capellanes podrían mostrar disponibilidad en bautizar un feto mientras está vivo en el útero previo a un necesario aborto por causas médicas (Fallecimiento Fetal Intra-Uterino). Otros podrían proveer con un ritual de unción para un enfermo previo a la extubación, o podrían ungir a una persona ya difunta. Algunos no tendrían problemas en afirmar o aceptar totalmente a una persona homosexual a pesar del desapruebo de estos por parte de la comunidad de fe con los capellanes se identifican como ministros. La mayoría no tendrían problemas en encender las velas sabáticas para un paciente judío, o leer un pasaje del Corán a un paciente musulmán, y así sucesivamente. Ante las circunstancias descritas, es probable que algunos pastores podrían experimentar problemas de conciencia religiosa o conflictos éticos. Cabe señalar que algunos capellanes también podrían experimentar similares conflictos.[9]

3. *Identidad pastoral.* El contexto de la iglesia local ofrece al pastor un sentido claro de su papel pastoral en relación a su autoridad y responsabilidad pastoral, el pacto de fe con la feligresía y un sentido uniforme de adoración que les identifica como comunidad religiosa. Estas y otras líneas de identidad pastoral no están claras en el contexto del hospital. En otras palabras, el ambiente del hospital es más ambiguo.

Ser capellán en un hospital significa estar sumergido en una realidad y contexto diferentes. Elementos como la importancia del púlpito en la función pastoral, la esperada visita pastoral al hogar de los feligreses, relaciones pastorales a largo plazo, el acto pastoral de dirigir la comunidad de creyentes, la influencia que los pastores tienen sobre decisiones que afectan la vida espiritual de la iglesia, y otros elementos asociados a la vida en comunidad de la iglesia local, no están presentes en el hospital. Al menos, no lo están en la forma en que se experimentan en la iglesia local.

De la perspectiva de Holst, el capellán del hospital es un ministro que

8 Este tipo de libertad para ejercer el ministerio pastoral y para ajustar la tradición religiosa de cada capellán a situaciones especificas, no se limita a los capellanes protestantes. Tal libertad se puede observar también entre capellanes en donde sus tradiciones de fe son más estrictas y estructuradas. Ejemplo de esto lo serían los capellanes católicos, judíos y budistas.

9 Algunos pastores que guardan con celo los principios y practicas de su denominación ven la libertad funcional desde la cual operan los capellanes con ojos de sospecha. En algunos casos extremos, pastores que pertenecen a la misma denominación que pertenece un capellanes, podrían sentir que no existen vínculos de identidad denominacional que les unan a los capellanes de su denominación. De ahí, que las relaciones ministeriales entre algunos capellanes y algunos pastores en una misma denominación podrían ser pobres o ninguna.

camina entre dos mundos, "entre dos estructuras monolíticas: la iglesia y hospital."[10] Esto implica que el capellán del hospital es una persona que vive y funciona en una continua paradoja.

Para los capellanes cuyo contexto es el hospital, la paradoja consiste en su alianza para con ambos mundos y la alianza de ambos mundos para con los capellanes. Esta además incluye el recibir su sueldo del hospital, ser miembro de la comunidad médica a pesar de no tener un papel médico y estar rodeado del más costoso y sofisticado equipo científico sin dar uso a ninguno. La paradoja también implica sostener su alianza con el hospital mientras asume una posición crítica en cuanto a asuntos médicos éticos y el acceso no restringido al paciente, sea invitado o no. También incluye el hecho de que, aunque educado en la teología, tiende a relacionarse más a la psicología y las ciencias sociales. Implica además, trabajar en un lugar en donde se define la enfermedad estrictamente en términos físicos mientras se relaciona con los pacientes y el personal médico utilizando un acercamiento holístico a la enfermedad, y así sucesivamente.[11]

En el contexto paradójico del hospital, el reto de los capellanes es uno claro y preciso. Este consiste en desarrollar la habilidad de interactuar en el ambiente paradójico ya descrito, sin perder su identidad como ministro. Esta es una preocupación a la cual el pastor de la iglesia local no tiene que enfrentarse.[12]

4. *Contextos ministeriales*. Basta con tan sólo considerar brevemente los distintos tipos de audiencias a quienes el pastor y el capellán sirven para entender las implicaciones de esta variación. Es de conocimiento común que en un hospital metropolitano, menos del cincuenta por ciento de los pacientes admitidos se identifican con algún tipo de tradición religiosa. Este factor sugiere de inmediato el tipo de reto teológico que enfrentan los capellanes en el hospital al tener que proveer de cuidado pastoral a estas personas.

Mientras que una de las funciones del pastor de la iglesia local (como teólogo en residencia) es reflexionar junto a su congregación en torno a los temas teológicos clásicos que han dado significado cristiano a las iglesias locales por siglos (i.e., resurrección, ritual, etc.), un capellán en el contexto del hospital no siempre

10 Holst E. Lawrence, *Hospital Ministry: The Role of the Chaplain Today* (New York: Crossroads, 1987), p. 12.

11 Ibid., pp. 12-27.

12 Obviamente factores como la alianza paradójica del capellán, el sentido ambiguo de su papel pastoral en el hospital y el elemento de una vida ausente, o menos sumergida en los aspectos que se definen en la iglesia local con un pacto de fe en una comunidad, hacen de los capellanes figuras abstractas difíciles de comprender para el pastor. Estos factores se suman a las sospechas que los pastores tienen de los capellanes.

tiene esa opción. Aunque como individuos los capellanes podrían afirmar los mismos temas teológicos en sus vidas personales, su contexto, especialmente los pacientes que componen el alto porcentaje de personas que no se identifican con ninguna tradición de fe, hace que examinen y articulen los mismos temas teológicos clásicos de la iglesia, mediante el uso de un lenguaje más universal e inclusivo.

Lo mismo se puede de cómo el contexto y la audiencia afectan la manera en que otros temas teológicos (i.e., el pecado, la salvación, la gracia) son interpretados. En ese sentido mientras la iglesia local ofrece al pastor un mejor ambiente para formular y ejercer su fe, los capellanes del hospital están expuestos a un espectro de creencias religiosas más diverso y ambiguo.

A pesar de esta ambigüedad, los capellanes como ministros operan desde una estructura de fe informada por temas teológicos clásicos. Sin embargo, no limitan su ministerio a las tradiciones teológicas clásicas que ya hemos señalado. Para los capellanes, el canon bíblico no está cerrado. Más bien se encuentran en una posición en donde continuamente están interpretando, reescribiendo y actualizando el texto bíblico a la luz de las situaciones y desafíos diarios. En otras palabras, la dinámica y las demandas del hospital sugieren que la fuerza decisiva para asumir posturas teológicas y tomar decisiones pastorales están basadas en la ética de la situación.

5. *Tipo de relaciones pastorales*. Es probable que la variación más obvia entre el pastorado de la iglesia local y el ministerio del hospital estribe en el tipo de relaciones interpersonales que ambos cultivan y el tipo de relaciones pastorales en las cuales ambos se envuelven. Mientras que el pastor de la iglesia local disfruta el beneficio de desarrollar y cultivar relaciones pastorales con la feligresía a largo plazo, los capellanes del hospital no cuentan con esta oportunidad. Esto se debe a que por lo regular, el período de hospitalización de un paciente es de corto término, o sea, de tres a seis días. Holst llama este tipo de relación, un ministerio de paréntesis.[13]

Muchos pastores tienen dificultades en aceptar como legítimas las relaciones a corto plazo. Para muchos, son relaciones pastorales insignificativas. Algunos piensan que las relaciones a corto plazo son indicativas o sinónimas de relaciones pastorales pobres o superficiales y que nada de valor espiritual pueda surgir en tan corto tiempo. Nada puede estar más lejos de la realidad. Por el contrario, factores tales como la severidad de la enfermedad, los tipos de decisiones médicas a las cuales se enfrentan los pacientes, la muerte inminente, resultados ambiguos de la prognosis, y cómo la condición del paciente afecta el sistema familiar, son factores

13 Ibid., p. 14.

que sirven de base a los capellanes para envolverse en relaciones pastorales profundas e intensas. Es en y durante este tipo de situaciones que los capellanes logran encontrarse con el paciente en el punto de necesidad más critico de sus vidas. Este es un aspecto único del hospital.

6. *Recursos utilizados para proveer cuidado pastoral.* Otra variación importante estriba en los tipos de acercamiento pastoral que ambos ministros utilizarían para responder a un paciente en el ambiente del hospital. Por un lado están las fuentes o métodos que cada ministro usaría en una misma situación para responder a un paciente. Por el otro lado está el cómo utilizan esos métodos para interpretar las necesidades de la persona.

Dos importantes distinciones deben de hacerse en torno al tipo de intervención que surge en el hospital. Uno es el acercamiento pastoral para con personas que responden positivamente a la experiencia cristiana. El otro es el tipo de acercamiento pastoral a utilizarse con personas que no responden a ningún sistema religioso.

Con un creyente hospitalizado, el pastor podría enmarcar y responder a las necesidades de esa persona mediante el uso del método bíblocéntrico como base de su acción pastoral. Usualmente, este modelo serviría como fuente de donde se extraerán las imágenes e historias bíblicas (de ambos testamentos) que servirían como guías para interpretar la situación del paciente.

Sin embargo, el método biblocéntrico, como modelo y fuente interpretativa, podría ser y no ser de servicio a los creyentes en el ambiente del hospital. Como un servicio favorable al paciente, este modelo cuenta con varias ventajas. La más predominante podría ser la función de la Biblia como la base para establecer un diálogo en donde tanto el pastor como el paciente puedan encontrarse a sí mismos. Como un servicio desfavorable al paciente, limitar la relación pastoral al sólo uso del modelo biblocéntrico podría inhibirle de recibir consejería desde otras perspectivas necesarias además de la bíblica. De igual modo ocurre con el pastor. Al limitarse al modelo biblocéntrico, podría inhibirse de explorar o evaluar las necesidades del paciente desde otros enfoques importantes como lo serían el análisis sociológico o psicológico de lo que afecta al paciente.

En torno a la intervención pastoral con pacientes que no tienen intereses religiosos, aunque el uso del modelo biblocéntrico podría en ocasiones ser aceptado por éstos, por lo regular este modelo tiende a sentar las bases para precipitar en el pastor específicas y complejas reacciones de índole sicodinámicas. Por ejemplo, pacientes quienes rechazan el acercamiento pastoral biblocéntrico, ya sea porque no están abiertos al mensaje del evangelio, o porque profesan confesiones de fe no tradicionales, o ninguna, podrían evocar en el pastor sentimientos de insuficiencia, incompetencia, o rechazo, y otras emociones o sentimientos similares. En algunos

casos, según sean los niveles de tolerancia y sensibilidad de los pastores, el entrar en contacto con estos sentimientos podría incitarlos a enfrascarse (en algunos casos inconscientemente) en dinámicas que bien podrían extenderse desde la contratransferencia hasta la proyección.

Ante las mismas situaciones, (pacientes con intereses religiosos o no) dado el caso que los capellanes funcionan desde un modelo "clínico" y no precisamente parten de un modelo biblocéntrico, podrían tener mejor disponibilidad que los pastores en utilizar diferentes fuentes o modelos interpretativos con los pacientes como lo serían los modelos de asesoramiento estructurado.

Varias razones podrían influenciar las decisiones de ambos ministros al optar por usar diferentes métodos de asesoramiento en sus relaciones pastorales con los pacientes. En el caso del pastor, es probable que sus intereses por mantener en sus relaciones pastorales la integridad, la fidelidad y la pureza bíblica en su estilo de análisis sea la razón predominante para dar uso al modelo biblocéntrico. En el caso del capellán, los intereses arriba mencionados bien podrán ser intereses a nivel personal y en su aplicación al uso de la iglesia local, cuando predica. Sin embargo, no siempre cobran el mismo interés en el ejercicio ministerial del hospital.[14]

En el mundo de la capellanía las herramientas exegéticas y herméneuticas tienen una particular utilidad. Cuando se utilizan, su aplicación no va dirigida exactamente al texto bíblico como tal, sino a la persona del paciente. Desde esta perspectiva, el paciente es también considerado como "un documento humano viviente". Como tal, su historia, está saturada de innumerables narrativas en donde el elemento divino ha estado presente o ausente. De ahí que la narrativa del paciente necesita ser examinada con el mismo rigor y disciplina que se examina el texto bíblico.[15]

14 Quizás la mejor manera para poder captar el espectro de intereses ministeriales de los capellanes sea revisando la revista que sirve de órgano oficial para éstos. Refiérase a cualquiera de los volúmenes publicados por *The Journal of Pastoral Care*, P.O. Box 346, 15076. Kutztown, PA 19530-0346. Esta revista publica los más recientes estudios de investigación, la discusión de métodos teológicos, el examen crítico de teorías psicológicas en su aplicación al cuidado pastoral y demás tópicos que informan la comunidad de capellanes.

15 Tanto Gerkin como Pruyser debaten el tema de cómo aplicar la disciplina de la exégesis bíblica a la persona. Para Gerkin, en la misma forma que la exégesis bíblica produce una hermenéutica que da significado a la historia bíblica, el mismo método puede aplicarse a la historia que narra la persona. Con intereses similares, Pruyser propone recuperar el uso original del término "diagnosis" para examinar y diagnosticar la situación del paciente mediante el uso de la tradición y lenguaje pastoral. Véase: Gerkin V. Charles, *The Living Human Document*, (Nashville: Abingdon Press, 1987); W. Paul Pruyser, *The Minister As a Diagnostician* (Philadelphia: Westminster Press, 1976).

En el mundo paradójico de la capellanía, los sistemas de creencias religiosas de un paciente son más bien concebidos dentro de las estrategias de sostén y apoyo con los cuales cuenta la persona. Cuando los capellanes examinan las creencias religiosas de los pacientes, lo hacen intentando utilizar un acercamiento lo más libremente posible de compromisos denominacionales.

Sólo cuando el sistema de creencias del paciente no parece apoyarle, es cuando los capellanes buscan entablar un diálogo religioso. Cuando los capellanes se envuelven en esa tarea, el enfoque no es buscar clarificación doctrinal o contender con los valores religiosos del paciente, sino escuchar cómo el paciente articula su fe, y explorar cómo su sistema de creencias le sostiene y le nutre.

7. *Teologías pastorales y teologías de cuidado pastoral*. Caroll Wise asocia el significado de cuidado pastoral al cultivo de relaciones humanas como la base para la comunicación del evangelio. Sugiere como base para esta comunicación nuestra habilidad para compenetrarnos en el sufrimiento de la persona.

Wise sugiere que en el término "cuidado pastoral," la palabra "*cuidado*" expresa un sentido de preocupación, mientras que el termino "*pastoral*" da profundidad y dirección a esa preocupación. Desde su perspectiva, cuidado pastoral es el arte de comunicar el significado interno del evangelio en el punto de necesidad de una persona. Este tipo de cuidado pastoral no consiste en una disciplina teórica, aunque tales disciplinas como la teología o la interpretación bíblica ayudan este proceso. Cuidado pastoral no es "teología pastoral," sobre todo cuando el término denota el uso y la actividad de disciplinas específicas. El cuidado pastoral tiene que ver más con una función que con una actividad; habla más de una relación viviente que de una teoría; es más un asunto de estar totalmente presente con la persona, que el hacer cosas para él o ella. Es la experiencia del amor de Dios hecha manifiesta mediante la relación entre personas; bien sean estas relaciones individuales o en grupos.[16]

En la práctica, el contexto ministerial funciona como la fuerza primordial que define la teología pastoral y la de teología de cuidado pastoral que un capellán o un pastor habrán de emplear. Como ya hemos indicado, las audiencias y los tipos de necesidades de las personas a las cuales sirven sugieren que los pastores de iglesias locales y los capellanes operan desde diferentes acercamientos al cuidado y a la teología pastoral. Partiendo de esta premisa, se puede decir que mientras la teología pastoral de una pastor se basa en un discurso teológico Cristo-céntrico, la teología pastoral de un capellán de hospital y su teología de cuidado pastoral serían más inclusivas. En el contexto del hospital, a causa del ambiente secular y pluralista

16 Wise A. Caroll, *The Meaning of Pastoral Care* (New York: Harper and Row, 1966), p. 8.

del contexto ministerial y de la audiencia a quien se sirve, percibimos una tensión entre una teología pastoral que opera del tema de la centralidad de Cristo, como base para el ministerio, y una teología pastoral con un énfasis religioso más inclusivo. Aunque los términos "centralidad e inclusivismo" son términos que podrían coexistir, por definición misma de los términos también apuntan a la exclusión el uno al otro. Por ejemplo, mientras desde un púlpito de la iglesia local uno puede afirmar el señorío de Jesucristo, esta misma afirmación no puede hacerse con pacientes que no confiesan el cristianismo como su fe, como lo sería con un paciente musulmán o zen-budista.

De igual modo "centralidad e inclusivismo" podían excluirse el uno al otro cuando uno afirma que hay una creencia universal en Dios mientras también afirma la exclusividad del señorío de Jesucristo, o mientras afirma que no hay ningún otro Dios, sino, Jehová. Estas afirmaciones, aunque ciertas para el ministro cristiano, lo ubican a su vez dentro de los esquemas del tan discutido tema del "exclusivismo cristiano". Bajo este esquema, nos parecen obvias el tipo de relaciones pastorales que podrían ocurrir con personas que responden a otras tradiciones de fe.

Es probable que a causa del tipo de tensiones que surgen en un ambiente pluralista y secular como el del hospital, los capellanes cristianos, mientras que afirman en su vida personal a Jesús como Señor y Salvador personal (centralidad), prefieren referirse a materias divinas usando términos de uso general como los son "Dios", o "un Poder Superior", o "Dios Omnipotente", o "nuestro Creador", cuando hablan con persona que responden a distintos sistemas religiosos (inclusividad). En ese sentido, nos parece que el uso de un lenguaje inclusivo que facilite la manera en que se articula la teología de cuidado pastoral apela más a los capellanes que a los pastores.

Conclusiones

No hay duda que hay enormes diferencias conceptuales entre el ministerio pastoral en la iglesia local y el ministerio de la capellanía. Ambos ministerios tienen su particular idiosincrasia y por lo tanto funcionan desde dos cosmovisiones totalmente diferentes. Tal fenómeno no es algo nuevo. Es posible hacer la misma correlación y obtener resultados similares cuando estudiamos las diferencias y similitudes que existían entre los profetas y los sacerdotes en el Antiguo Testamento. Desde ese punto de vista, se puede decir que mientras el pastorado es un ministerio con un enfoque en la proclamación en el contexto de comunidad de fe que se identifica con su mensaje, el ministerio de la capellanía es uno de diálogo, especialmente, el diálogo inter-confesional en un contexto en donde predominan la diversidad y el pluralismo.

Dada la libertad funcional de los capellanes y su habilidad para relacionarse con múltiples confesiones de fe, éstos, en cierta medida, funcionan como corredores de bienes raíces de la gracia de Dios. Sin dudas, el ministerio pastoral de la iglesia local ofrece a los pastores unas estructuras de sostén definidas, tangibles y concretas. Este cuenta ademés con unos parámetros claros que les permite a los pastores articular su fe y ministerios en un contexto que promueven la autoidentidad, y por ende, la autoseguridad. Estas estructuras no están presentes en el mundo de la capellanía. De ahí que muchos seminaristas y pastores que intentan incursionarse en el pluralista y ambiguo ambiente del hospital sin tener ideas claras de lo que se atienen experimentan conflictos de identidad ministerial. Sin embargo, son precisamente estos mismos elementos los que hacen del ministerio en el hospital uno excitante, único, exclusivo y con mayores latitudes pastorales.

De aquí, que la discusión de los siete puntos podría ser beneficiosa para los seminaristas y pastores interesados en aventurarse en el campo de la capellanía. En cierta medida, la discusión anticipa las posibles áreas de conflicto ministerial que los estudiantes podrían experimentar, minimizando así desilusiones y conflictos de identidad pastoral en una rama en donde la representación hispana no es la ideal.

Summary

This article compares parish ministry with chaplaincy, particularly in Hispanic settings, seeking to help practitioners in both fields, as well as those contemplating these two options, to understand both the differences and the similarities between the two.

Reseña bibliográfica

Estado, Iglesia y Sociedad en México Siglo XIX. Alvaro Matute, Evelia Trejo, Brian Connaughton, eds. Mexico: Universidad Autónoma de México, 1995, 430 pp.

Jeffrey Gros, FSC

While the southern border of the of the United States is somewhat older than the Berlin wall, it is no less an arbitrary creation of law and politics. While we are able to tear down the economic walls for the free flow of capital, the consequent flow of labor must be impeded by building walls and tightening the border security. For the Church and in God's sight these human borders and walls are as arbitrary as they are for the peoples who live on both sides of the border. Whatever goes on in Mexico or anywhere in the western hemisphere is intimately tied to US culture. The United States is one of the largest Spanish speaking countries in the hemisphere, and the Mexican American population is the largest community among the Latinos. For these reasons, the history of Mexico, in a special way, is our history, and the development of the Christian community is of special importance the US churches. As our cultures become more deeply interpenetrated, the formation of our Christian leaders and pastoral agents in our different histories becomes ever more urgent. This volume can make a useful contribution to this formation.

Changes of law do not a tolerant society create. The 1992 dramatic constitutional change in Mexico, giving legal status to religion for the first time since the 1917 Constitution, in fact merely legitimates a modus vivendi between the state and the churches that has existed for some decades. In the present Mexican context, the churches have a more credible face than the ruling PRI party and its leadership, so that these changes can be seen as enhancing the credibility of two institutions with their own particular problems in Mexican society.

The healing of memories will be a priority, among the churches and within society, if the next stages of Mexican life and interchurch communication are to be reached. This volume, emerging from a seminar of scholars bringing their specialized researches together through the period of debate and passage of the new legislation on Church and State, attempts to surface perspectives on the nineteenth century that can shed light on the challenges of the present and future situation in the country.

The fact that the authors have chosen to consider the church-state question in the wider context of society is itself a methodological help in giving perspective to the issues at stake. This will be an important contribution to those who live in Mexico, those whose roots lie in that part of Mexico annexed to the United States in 1847, those whose lives and heritage are rooted there, and to all who minister in these communities.

Because the chapters emerge from the very specialized contributions of scholars working in their own historically related disciplines, the essays are quite

diverse, and their relevance to understand the present context varied. The first chapter is philosophical, describing the various approaches to political theory underlying the variety of views of throne and altar before and after the Mexican revolution. In many ways, the enlightenment-driven secularization survived in Mexico long after it had been softened on the continent. On the other hand, the differentiation of religion, culture and politics characteristic of the modern limited state, has developed quite differently, on different philosophical principles than in many other countries of the region.

The second review essay, by noted liberation scholar Enrique Dussel, is a summary of the post-revolutionary organization of Catholicism in a variety of countries, between 1830-80: Brazil, Mexico, Central America, the Colombian and Andean nations, those of the Southern Cone and of the Caribbean. This comparative work on the variety and texture of Latin America is an important resource in interpreting the region, digging below the superficial generalities typical of the press and even text book presentations.

William Taylor's detailed exploration of the parish clergy during the Burbon period, preceding the revolution, is helpful in understanding religions' role as both stimulus for change and institutional obstruction. An article on three Puebla priests, all of which begin in seminary together, diverge ideologically during the course of the revolution, and are finally brought together in its final transition to Mexican rule, is a fascinating story that brings one into the internal complexity of culture, conscience and institutional location in this dramatic period of history.

Essays on the debates about religious toleration, secularization, internal Catholic tensions and a case study in the conservative colonial city of Puebla all throw light, if from somewhat specialized and detailed studies, on the ferment of the nineteenth century and its dialectic with society. The reconstruction of the Catholic leadership after the revolution, when Spanish bishops left and the Vatican only gradually dissociated itself from the Spanish colonial position, is itself an interesting and varied story. An essay on Maximilian, the papal nuncio and the forces that finally brought down the second empire, provides a window into some of the complexity of this transition. An essay on the Reform period (1867-75), and a description of the role of the Mexican bishops of the period (many in exile) during Vatican Council I (1870), gives insight as to why the episcopacy of Mexico has developed in such a defensive and Roman oriented way, on the one hand, and why such a "Catholic" country could become, on occasion, so rabidly anticlerical and anti-Catholic in its leadership, on the other.

Two chapters on institutions of the period and their attitudes give a perspective on the pastoral life of the Church, through its work with the unions, and on the attitudes of the Protestant and Catholic press in the latter third of the century. A final chapter outlines lingering debates about the appropriate church relation to the public social order, and the forces of intransigency, which in retrospect kept the relevant parties from the dialogue that would have been necessary for an amicable solution in service to the Mexican people.

Much study of this sort will be necessary for the cross cultural understanding essential if peace and justice is to emerge in this hemisphere, and if the churches are to understand one another sufficiently to talk honestly together. With the forthcoming Catholic Synod for America, with the themes of conversion, communion and solidarity the basis of discussion, more historical probings of the wounds of the past and much mutual understanding will be needed before a common agenda among Christians for a new evangelization in the Americas can be expected.

APUNTES
An Index for Volumes 13-16 (1993-1996)

KEY

13:1 Spring/Primavera 1993
13:2 Summer/Verano 1993
13:3 Fall/Otoño 1993
13:4 Winter/Invierno 1993
14:1 Spring/Primavera 1994
14:2 Summer/Verano 1994
14:3 Fall/Otoño 1994
14:4 Winter/Invierno 1994
15:1 Spring/Primavera 1995
15:2 Summer/Verano 1995
15:3 Fall/Otoño 1995
15:4 Winter/Invierno 1995
16:1 Spring/Primavera 1996
16:2 Summer/Verano 1996
16:3 Fall/Otoño 1996
16:4 Winter/Invierno 1996

AUTHORS

TITLES

BOOKS REVIEWED

CONTRIBUTORS OF REVIEWS